IV. Gobierno y democracia

Cristianismo y política en América Latina: el paradigma de la teología de la liberación

Malik Tahar Chaouch
taharchaouch@yahoo.fr

Artículo recibido 15/07/2007
Evaluación par externo 30/07/2007
Evaluación par interno 23/09/2007

Resumen

Este artículo propone objetivar el paradigma de la teología de la liberación (TL), como fenómeno sociopolítico contemporáneo característico de la relación entre la religión (en ese caso el cristianismo) y la política, en América latina. Aquí, el planteamiento central consiste en sostener que la TL constituyó un sistema propio, el cual tiene aún hoy presencia e impacto social. Ese sistema debe ser entendido en la singularidad de sus lógicas sociales e ideológicas. Su análisis no puede ser reducido a intereses teóricos y modelos externos, ni someterse a los propios mitos de los actores. En primer lugar, se define la pertinencia de la aplicación de la noción de paradigma a la teología de la liberación y se reconstruye su genealogía dentro del catolicismo contemporáneo, así como el contexto social, político e ideológico del cual surgió. En segundo lugar, se delimita el modelo paradigmático de la TL, diferenciado de su genealogía y de su entorno, para identificar sus evoluciones sucesivas y diversas expresiones hasta la actualidad.

Palabras clave: *teología de la liberación, Iglesia Católica, cristianismo contemporáneo, marxismo, política en América latina, crítica a la modernidad, paradigma.*

Christianity and Politics in Latin America: The Paradigm of the Liberation Theology

Abstract

This article proposes to objectify the liberation theology (LT) paradigm, as a contemporary social-political phenomenon of the relationship between religion (in this case, Christianity) and politics in Latin America. The core statement alleges that LT built its own system, which has still presence and social impact. Such system is to be understood in the singularity of its social and ideological logics. The analysis of it cannot be reduced to theoretical interests and external models without submitting to the actors' own myths. First, the relevance of applying the paradigm notion to the liberation theology is defined and its genealogy is rebuilt within the contemporary Catholicism, as well as the social, political, and ideological context from which it arose. Then, the LT paradigmatic model is determined, differentiated from its genealogy and environment, in order to identify its successive evolutions and various expressions up to the present.

Keywords: *Theology of the Liberation, Catholic Church, Contemporary Christianity, Marxism, Politics in Latin America, the Critique to the Modernity, Paradigm.*

Desde su surgimiento, a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, la teología de la liberación (TL) fue considerada como un acontecimiento central y singular de la actualidad religiosa y sociopolítica de América Latina. Cristianismo y marxismo parecían —por fin— haber superado su larga incompatibilidad histórica e ideológica. Para algunos, es así como, desde América latina, la TL redescubrió la vocación profética del cristianismo de denuncia de las estructuras sociales injustas y de solidaridad fundamental con sus víctimas. Los cristianos tenían el deber de comprometerse políticamente a favor de la promoción de la justicia social, para realizar el propósito contenido en su fe. Para otros, la TL representaba una amenaza, por constituir una reducción política del mensaje evangélico. Hasta hoy, a pesar del cambio de contexto y del silencio relativo que se hizo en torno a ella, el radicalismo de su opción sigue alimentando imaginarios colectivos y aún tiene efectos sociales.

Sus estudios fueron invadidos por las fantasías que despertaba. Su interpretación solía reducirse a los intereses teóricos e ideológicos proyectados en ella, lo cual hacía que su percepción fuera sino distorsionada totalmente, al menos sí de manera parcial. Sus actores no fueron evidentemente los más interesados en la objetivación de su realidad social e ideológica. Es así como, de manera cíclica, los mismos discursos trataban de defender su propia visión del fenómeno. Para algunos, la TL era ante todo una teología cristiana, la cual hacía uso de la mediación del análisis marxista en el contexto social y político de América Latina. Para otros, había que explorar más a fondo el significado teórico e histórico del encuentro entre cristianismo y marxismo. ¿Adaptación de dos tradiciones o nueva síntesis y superación de sus contradicciones?: el esfuerzo de aclaración era vano.

Se olvidaba, primero, que la TL no había sido el primer acercamiento entre cristianismo y marxismo, ni el único, en la misma época, en América Latina. Algunas de las opciones revolucionaras cristianas de entonces fueron incluso mucho más radicales. Asimismo, las discusiones suscitadas en cuanto al sentido tomado por ese acercamiento registraban postulados muy discutibles. Se definía la TL como una teología popular, progresista y propiamente latinoamericana, en parte

con razón, pero sin examinar las contradicciones de su posición en relación con cada uno de esos atributos. El determinismo de sus dinámicas transcontinentales, su relación ambivalente con el poder eclesial y su doctrina, así como la relativa distancia de su reflexión intelectual con el pueblo evocado por ella, fueron sistemáticamente velados por el análisis.

Esas interpretaciones sesgadas no ayudaron a entender la TL en su propio contexto social e ideológico. Este último implicaba mucho más que una simple adaptación entre dos tradiciones (porque la situación social de América Latina lo habría exigido), y podía constituir una nueva síntesis sólo de manera parcial. No se puede entender la TL fuera del contexto de la radicalización marxista y revolucionaria de la izquierda latinoamericana en plena Guerra Fría. Incluso hoy, cuando se habla de "paradigmas emergentes" de la teología latinoamericana, el peso de esas herencias fundadoras es indiscutible. Tampoco se puede entender su integración a la radicalización fuera del contexto religioso e ideológico de su genealogía católica, cuyas convergencias con el marxismo no eliminaban todos los problemas de la relación. Al contrario, los intentos reiterados, muchas veces contradictorios y a veces confusos de fijarla, mostraban sus dificultades. Es probablemente esa indefinición la que explica su visibilidad, por encima de otras formas de asimilación de esquemas cristianos en fenómenos de radicalización sociopolítica. La extensión de sus redes en medios religiosos y militantes amplios le permitía, precisamente, movilizar recursos sociales y simbólicos en ambos sentidos, contribuyendo así a tal visibilidad.

Este artículo es el producto de una amplia investigación sobre las dinámicas y actores de la TL. El análisis de las ideas no puede ser separado de ella. En otros artículos, esa investigación nos llevó a plantear la necesidad de superar las interpretaciones unilaterales de ese fenómeno social.[1] En el presente, se trata sobre todo de reconstruir

[1] La orientación general de nuestro acercamiento a la TL fue sintetizada, en español, en un artículo publicado en la revista *Estudios Sociológicos,* del Colegio de México, en enero-abril de 2007.

la ideología de los actores, distanciándonos del objeto de estudio lo más posible. Nos apoyamos tanto en los textos canonizados de la TL como en la producción intelectual y discursiva de los medios interesados en ella. El artículo se sustenta en la idea que la TL constituyó un sistema ideológico propio, un paradigma. Sus ideas religiosas y teológicas trascendieron las fronteras sociales del mundo religioso y disciplinares de la teología, asumiendo sin embargo la originalidad de sus visiones en el contexto más amplio de las izquierdas latinoamericanas y de las ciencias humanas.

Ese paradigma fue condicionado por su genealogía católica y su entorno militante, pero sus trayectorias intelectuales y sociales no se redujeron nunca a ninguno de los dos. La singularidad de su eje teológico-político de reflexión sigue activa en el discurso teológico (más allá de la TL como tal) y en el activismo intelectual y social de sectores que asumen una forma latinoamericana de "teología civil". Su reflexión ética tiene impacto en las izquierdas actuales y, a su manera, participa con ellas en la búsqueda de una modernidad alternativa, propiamente latinoamericana, con sus ambivalencias y paradojas típicas.

1. La TL como paradigma

El paradigma, tal como lo define Thomas Khun para analizar la "estructura de las revoluciones científicas" (Kuhn, 1962), es un modelo conceptual unitario, coherente y normativo, un conjunto estable y cerrado de nociones fundamentales, conectadas por relaciones lógicas, que comandan el pensamiento. Para Kuhn, todo conocimiento científico se da en un paradigma específico. La generación de conocimiento no implica un proceso acumulativo, sino discontinuo, en el cual una revolución científica significa la superación del paradigma vigente por otro paradigma. La emergencia del nuevo paradigma responde a la multiplicación de las anomalías causadas por el paradigma anterior. No obstante, como lo recuerda Olivier Tschannen en un trabajo sobre las teorías de la secularización, la superación de un paradigma por otro no es la conclusión de una batalla únicamente resuelta por las pruebas científicas.

El cambio de paradigma implica necesariamente una nueva visión del mundo, condicionada por el contexto histórico, y un cambio generacional de personal científico, es decir, el surgimiento de una comunidad científica que literalmente toma el poder (Tschannen, 1992: 22-23). Esto hace difícil separar conocimiento e ideología. Pero, a pesar de lo anterior, el nuevo paradigma permite resolver y plantear problemas antes insolubles y desconocidos. Refiere a experiencias nuevas y ejemplares, constitutivas de sus nociones fundamentales, la cuales son aceptadas como evidentes y no necesitan ser demostradas, ni siempre explicitadas. Es así como el paradigma ilumina lo que se había quedado en oscuridad y alimenta a la vez la ceguera.

Para Olivier Tschannen, sólo se puede hablar de un paradigma si se cumple con tres condiciones: el soporte de una comunidad científica específica, la existencia de una tradición de investigación, y el hecho que permita la resolución de enigmas que no se podrían resolver fuera de él (Tschannen, 1992: 28). El trabajo de Tschannen demuestra que el concepto, originalmente aplicado a las ciencias "duras", se puede también aplicar en el contexto de las ciencias humanas. En el caso de la TL el problema es distinto. No implica, estrictamente hablando, una comunidad científica, ni define un proceso científico de resolución de problemas por la investigación.

Sin embargo, en la medida en que se amplía la esfera de aplicación del concepto, la TL responde a las tres condiciones definidas por Tschannen. Existe, sino una comunidad científica, al menos sí una comunidad intelectual que la sustentó y pretendió tomar el poder, a veces con éxito, en espacios de formación e investigación. Esa comunidad estaba compuesta por teólogos y científicos sociales inspirados por sus visiones teológicas. Estos últimos enseñaban en espacios académicos confesionales y no confesionales, así como en facultades de teología y de ciencias humanas. No obstante, desarrollaban sus actividades intelectuales en espacios eclesiales, sobre todo, y después en espacios ecuménicos y civiles de activismo. A pesar de la amplitud de las dinámicas militantes y religiosas, de las cuales participaba, esa comunidad intelectual tuvo su propia profundidad sociológica y, además, un claro componente generacional. Asimismo,

la TL inició una tradición de pensamiento que, más allá de sí misma, tiene hasta hoy representación en América Latina. Finalmente, la TL no permitió plantear y solucionar problemas en el ámbito estricto de la investigación científica, pero sí aportó respuestas a problemas ligados con las experiencias propias de su entorno. Esos problemas versaban sobre la relación entre fe y política, teología y ciencias humanas, y cristianismo y modernidad. No se podían plantear y resolver fuera del paradigma planteado.

Aquí la mayor objeción consiste en afirmar que la TL no definió un paradigma propio. En el contexto latinoamericano de los sesenta, se la podría ubicar en el paradigma que dentro del campo intelectual participó de la radicalización antiimperialista y anticapitalista en la región, a partir de la proclamación de una identidad propiamente latinoamericana. Algunas de sus nociones fundamentales —como las de "praxis" y "periferia"— son finalmente producto de ese paradigma, ligado, por ejemplo, a la teoría de la dependencia. En el contexto del pensamiento cristiano, sus problemas fundamentales —en torno a la relación con el mundo, la política y la modernidad— son a su vez bastante clásicos. Nuestra hipótesis es que la TL y sus ramificaciones posteriores en la teología y las ciencias humanas participan de ambos paradigmas, pero no son reducibles a ninguno de los dos: desplazan sus problemas típicos hacia visiones e intereses que le son propios.

2. Cristianismo y marxismo antes de la TL

La TL no fue, por supuesto, ni la primera ni la única expresión de un acercamiento al marxismo del pensamiento cristiano. De hecho, ese acercamiento se situaba en la perspectiva de una renovación generalizada de ese pensamiento, tanto en el medio católico como en el protestante.

Corrientes católicas anteriores a la segunda guerra mundial, como por ejemplo el personalismo de Emmanuel Mounier, habían iniciado ya ese diálogo en el contexto europeo del catolicismo social y del sindicalismo cristiano. Después de la guerra, las transformaciones del mundo católico se aceleraron, culminando en el Concilio Vaticano II, entre 1962 y 1965. En el ámbito intelectual, la teología conciliar profundizó

el diálogo con el pensamiento marxista. El libro *La pensée de Karl Marx*, publicado por uno de los representantes de la nueva teología francesa, el jesuita Jean-Yves Calvez, fue entonces un acontecimiento (Calvez, 1956). Importantes pensadores conciliares alemanes, Johann Baptist Metz y Karl Rahner, junto con el teólogo italiano salesiano Giulio Girardi, acudieron en 1965 a un encuentro organizado por la *Paulus-Gesellschaft*, sociedad católica alemana, en Salzburgo, Austria, para dialogar con intelectuales comunistas revisionistas, entre los cuales se encontraba el francés Roger Garaudy (Garaudy, 1971). Otros encuentros entre cristianos y marxistas, organizados por la misma sociedad, sucedieron en Herrenschiemsee, Alemania, en 1966, y en Marienbad, Checoslovaquia, en 1967.

La renovación del pensamiento católico invadió también los campos de la filosofía, de la sociología y de las otras ciencias humanas. En el mundo francófono, la Universidad Católica de Lovaina, de Bélgica, fue uno de los principales centros académicos de esa renovación humanística. Libros como *Les Classes Sociales* (Pin, 1962), *Débat chrétiens-marxistes* (Houtart, 1964) y *Foi, science et propriété privée et quelques autres problèmes vus par un chrétien et par un marxiste* (Ladrière, 1965) eran otras tantas manifestaciones del interés católico por profundizar el diálogo con los marxistas.

Del lado protestante, el siglo xx se caracterizó por una renovación teológica no menos intensa, en la cual se destacaron teólogos como Karl Barth, Dietrich Bonhœffer, Rudolph Bultmann, Harvey Cox y Jürgen Moltmann. Este último trató precisamente de dialogar con la filosofía marxista de la historia. Su teología de la esperanza retomaba el "principio esperanza" del filosofo marxista Ernst Bloch, pero se fundamentaba en la promesa escatológica del Reino de Dios (Moltmann, 1966, 1972). La identificación fundadora de Dios con la humanidad de Jesús daba a la salvación una dimensión mundana, la cual se tenía que realizar en la historia humana. No obstante, la esperanza humana en un futuro cualitativamente mejor dependía de la acción de Dios en la historia y no sólo de los medios humanos.

El interés por el diálogo con los marxistas se despertó entonces en el Consejo Mundial de las Iglesias (CMI), fundado en 1948 por la

Asamblea General de Ámsterdam. Su consejo se reunió en Zagorsk, cerca de Moscú, entre el 17 y el 22 de marzo de 1968. Paralelamente, el Encuentro Mundial de los Cristianos por la Paz se reunió en Praga, entre el 28 de junio y el 3 de julio de 1964 y entre el 21 de marzo y el 5 de abril de 1968; asimismo se organizó la Conferencia Cristiana por la Paz, en Sofía, del 18 al 22 de octubre de 1966. La principal motivación de estos encuentros era buscar puntos de conciliación entre los dos bloques del Oeste y del Este con el fin de evitar la conflagración mundial. Sin embargo, no era la única. Además del temor de conflicto mundial, existía una preocupación por los desequilibrios internacionales provocados por el subdesarrollo, también factor de conflicto, lo que daba lugar a interpretaciones revolucionarias de la situación mundial. Es así como, durante la Conferencia de Ginebra del CMI en 1966, dos corrientes se dividieron. La primera quería impulsar, a través de la ayuda internacional, el desarrollo social y económico y la modernización política. La otra creía necesario, y hasta ineluctable, el levantamiento de los pueblos a favor de una ruptura, de tipo revolucionario, con las condiciones estructurales de la desigualdad. En su libro *Teología de la revolución. Teoría*, el teólogo belga de la Universidad Católica de Lovaina, y futuro simpatizante de la TL, Joseph Comblin dio cuenta de esa oposición entre "tecnólogos", que defendían soluciones técnicas, y "revolucionarios", ya convertidos al discurso de la "ruptura estructural" (Comblin, 1970: 36).

En América Latina, la rama protestante de la TL surgió precisamente de la segunda tendencia. Uno de sus principales representantes, Richard Shaull, un teólogo estadounidense del seminario de Princeton y ex misionero presbiteriano en Colombia (1942-1950) y Brasil (1952-1962), se hizo entonces acompañar a la Conferencia por jóvenes pastores y teólogos latinoamericanos, principalmente metodistas, como Hiber Conteris y Emilio Castro de Uruguay, Mauricio López de Argentina y Gonzalo Cárdenas de Colombia. Shaull era entonces colaborador de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC), de la cual fue presidente entre 1968 y 1972. En esos movimientos militaban los miembros del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) de Sudamérica, creado en 1961 y financiado por el CMI, del cual salieron los principales

teólogos protestantes de la liberación, como el argentino José-Miguez Bonino, el uruguayo Julio de Santa Ana y el brasileño Rubem Alves. La reflexión del ISAL estaba entonces dominada por la teología de la revolución, sustentada por Richard Shaull en su intervención en Ginebra (Shaull, 1966).

La teología de la revolución defendía una concepción propiamente cristiana de la revolución. Se oponía al conservadurismo cristiano por ignorar, en nombre de una paz ficticia, el legítimo deseo popular de ruptura con estructuras sociales injustas y de libertad. Se oponía también a la concepción marxista de la revolución, cuya violencia llevaba a la deshumanización y a la sustitución de un poder opresor por otro. Tampoco aceptaba la reducción de la dimensión de la "acción humana" a la promesa escatológica, reprochando a la teología de Moltmann dicha reducción. Para él, revolución y mediación por la paz, acción humana y acción divina se complementaban en la historia a favor de la humanización permanente de las sociedades humanas y culminaban en el Reino de Dios.

El viraje del ISAL hacia la TL marcó una diferencia con la teología de Shaull, sin que la corriente protestante de la TL dejara tampoco de singularizarse por sus herencias. Es así como la tesis de Rubem Alves, sustentada en el Seminario de Princeton (Alves, 1968), se distinguió de los primeros textos católicos de la TL por sus referencias a Marcuse y Nietzsche, por encima de Marx y de la teoría de la dependencia. No obstante, en el prefacio de la edición española de 1970, José-Miguez Bonino cuestionó la preferencia de Alves por la crítica de la deshumanización de las sociedades industriales avanzadas, cuando el desafío de la humanización en América Latina se confrontaba más bien a un contexto de subdesarrollo y de pobreza masiva (Bonino en Alves, 1970, VIII-IX).

La TL fue en realidad el producto de preocupaciones más propias del universo católico, a las cuales se asoció una minoría protestante. En ambos universos se trataba de pensar la fe cristiana en un mundo en profunda mutación, y de fijar su relación con las sociedades modernas, a la vez crítica y solidaria, en torno a sus desafíos

sociales, económicos y políticos. En el catolicismo esa actualización tomó acentos problemáticos específicos, debidos al predominio de su oposición inicial a una modernidad con la cual no tenía particular afinidad. Se trataba a la vez de adaptar el catolicismo a los valores modernos de progreso y emancipación y de conservar la diferencia entre, por un lado, las visiones propias de la fe y, por otro lado, el individualismo liberal y el materialismo socialista. La relación entre lo espiritual y lo temporal y la "Iglesia" y el "mundo" solía así concebirse de manera problemática en los planos de la reconquista, separación y reconciliación. El *integralismo* fue el intento de reconciliar la dimensión espiritual y material, individual y comunitaria de la persona humana, renunciando al integrismo inicial de su intransigencia antimoderna para reconstruir mejor la totalidad de la vida católica.[2]

La "cuestión social" fue uno de los principales terrenos de batalla de ese catolicismo de renovación, heredero, de todas formas, de una tradición de oposición a la modernidad. La Doctrina Social de la Iglesia rechazó la teoría de la lucha de clases, y optó por sostener más bien un ideal orgánico de sociedad fundamentado en una interpretación moral de la justicia social, la solidaridad entre los grupos sociales y la defensa de la vida comunitaria.

No obstante, algunas de las expresiones del catolicismo social, en particular en el interior de Acción Católica, llegaron a radicalizarse tanto en el plano de su ideal de "inserción" en los medios populares (los sacerdotes-obreros) como del reconocimiento de la necesidad del conflicto social. En relación con la acción política, sus posiciones no fueron menos ambivalentes. La filosofía política de Jacques Maritain, autor de *Humanisme intégral* (Maritain, 1936) e inspirador de Acción Católica y de la Democracia Cristiana, fue representativa de esas ambivalencias. Su pensamiento se debatía entre la intransigencia inicial de su antimodernismo y la adopción progresiva de los valores políticos modernos, así como entre las exigencias de compromiso político, para transmitir los valores cristianos, y la reserva ante los medios impuros de la política. Si bien se rechazaba así el confusionismo integrista

[2] Sobre el catolicismo intransigente ver: Poulat (1977).

entre fe y política, tanto como el repliegue de la fe a la esfera privada, tampoco se aceptaba una mera conciliación religiosa con la modernidad política.[3] Como lo recordó Emile Poulat, la Democracia Cristiana defendió un ideal de democracia, sí, pero cristiano, el cual aceptaba "(…) la nueva sociedad sólo para conformarla a su modelo" (Poulat, 1977: 139).

La teología política europea tomó caminos a veces diferentes, pero en última instancia la mayoría de los problemas anteriores se transpusieron a ella. Marcel Xhaufflaire mostró muy bien, por ejemplo, cómo la teología de Johann Baptist Metz se enfrentaba al mismo tipo de dilema. Se debatía a su vez entre la exigencia de compromiso político, identificado con la historia social de la libertad, y el deber de reserva, fundamentado en la conservación de la "diferencia escatológica" frente a cualquier proyecto político de futuro intramundano (Xhaufflaire, 1972). Las contradicciones de la modernidad política, a la vez sinónima de emancipación y de totalitarismo, determinaban esa doble actitud. Por un lado, la secularización, entendida como la autonomización del orden social ante la religión, abría la posibilidad de una nueva teología política, activa en la esfera de lo "social" o de lo "público", pero autónoma ante cualquier poder político. Por otro lado, ante la amenaza totalitarista y deshumanizante de la sobrevaloración de la libertad humana y del progreso, no se podía simplemente transponer los valores modernos al ámbito del discurso teológico.

Ese juicio, compartido por Karl Rahner, condicionó la naturaleza de los debates de los dos teólogos alemanes con Roger Garaudy durante el encuentro de Salzburgo, en 1965, entre cristianos y marxistas. Las motivaciones del encuentro no estaban exentas de consideraciones estratégicas, sobre todo del lado comunista. Sin embargo, existía también una profunda preocupación filosófica por sondear los fundamentos de ambas tradiciones, en oposición a sus ortodoxias respectivas, y ver qué las acercaba y qué las seguía diferenciando.

[3] A propósito de la filosofía política de Jacques Maritain y de su influencia en Sudamérica, ver el reciente libro de Olivier Compagnon (2003).

Cristianos y marxistas constataban que compartían principios, ideales y objetivos. Del lado marxista, como lo había recordado uno de los pioneros del diálogo con los marxistas del lado protestante, el teólogo alemán Helmut Gollwitzer, la crítica superaba el papel histórico, eventualmente opresor y conservador, del cristianismo. El radicalismo de la crítica marxista de la religión, como reflejo de la alienación, no dejaba sitio posible para ninguna religión en el futuro socialista (Gollwitzer, 1971: 26-31, trad. española). Del lado cristiano, como lo recordó a su vez uno de los teólogos católicos entonces más comprometidos con el diálogo, Giulio Girardi, el marxismo se definía no sólo como una ideología antirreligiosa, sino también antihumana, por su carácter violento, su valoración del conflicto y su concepción de la propiedad (Girardi, 1977: 113-114, trad. española). Algunas de las diferencias, no todas, fueron superadas en el transcurso del diálogo.

El revisionista Roger Garaudy regresaba a las fuentes humanistas de la filosofía marxista de la libertad humana, en contra de sus desviaciones deshumanizadoras. Es así como reconocía que la contradicción histórica con el cristianismo no era ineluctable y que se podía incluso aprender de las experiencias cristianas, las cuales no constituían necesariamente un obstáculo a la libertad humana. El intelectual francés valoraba así el esfuerzo de cristianos, como el jesuita Teilhard de Chardin, para pensar su fe en una perspectiva moderna que buscara reconciliar la religión con la ciencia. Sin embargo, para él, el materialismo dialéctico era de "una exigencia mayor que la trascendencia cristiana" y no necesitaba ya de la "maravillosa herencia cristiana" para realizar, por sus propios medios, la liberación del hombre (Garaudy, 1971: 95, trad. española).

Del lado católico, se reconocía que el marxismo no era necesariamente antihumanista. Girardi lo definía más bien como un tipo de humanismo, más concreto. Metz y Rahner, por un lado, y Girardi, por otro, se acercaban al diálogo desde perspectivas distintas. Los primeros se identificaban con el pensamiento ilustrado y admitían, desde ese punto de vista, que no existía una contradicción, sino más bien una convergencia, entre la utopía ultramundana del cristianismo y las utopías intramundanas. La esperanza cristiana se tenía que realizar en

la historia y no existía una visión del futuro humano, inherente a la fe, que pudiera impedir a priori el acercamiento cristiano con los marxistas (Rahner y Metz en Garaudy, 1971: 9-27, 151-173, trad. española). Por su parte, Girardi, futuro simpatizante de la TL en América Latina, se identificaba más directamente con la filosofía marxista de la acción. No obstante, las críticas de los tres finalmente coincidían.

Para Girardi, la absolutización marxista de la realización de la libertad humana en la historia transformaba al hombre, paradójicamente, en medio de su utopía del futuro (Girardi, 1977: 118, trad. española). Para él, libertad humana y superioridad divina no competían, se complementaban. Metz sostenía la idea de que la religión no era necesariamente alienante y podía inspirar la transformación de la realidad. Se preguntaba, al contrario, si no existía una autoalienación del hombre como ser limitado, la cual no "podía diluirse en ninguna utopía social del futuro" (Metz, 1971: 167, trad. española).

Ya antes del surgimiento de la TL, la "cuestión social" se había traslado al contexto de subdesarrollo de América Latina. En la trayectoria del desarrollismo católico, todavía muy marcado por su genealogía anticomunista, se planteaban en particular problemas en torno al diálogo entre la Doctrina Social de la Iglesia y las ciencias humanas, en la perspectiva de la acción social y pastoral. El movimiento Economía y Humanismo, del dominico francés Louis Lebret, inspirador de la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos de 1967, fue, en este sentido, particularmente influyente en Sudamérica.[4] Otros organismos religiosos tenían preocupaciones equivalentes.[5]

[4] Sobre el movimiento, ver el trabajo completo de Denis Pelletier (1996).

[5] Los institutos de formación, departamentos y comisiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) y de conferencias episcopales nacionales; el Centro Intercontinental de Documentación (CIDOC) de Cuernavaca en México, que recibía los misioneros extranjeros; los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) de los jesuitas, presentes en la mayoría de los grandes centros urbanos y capitales de la región; el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL) de Santiago de Chile, dirigido por el sociólogo de la Universidad Católica de Lovaina y jesuita belga Roger Vekemans; y la *Fédération des Centres de Recherche Socio-Religieuse* (FERES), coordinada por el sacerdote belga François Houtart, también sociólogo de Lovaina (donde fue profesor y amigo del sacerdote colombiano Camilo Torres), y futuro activista de las redes de la TL y, actualmente, del altermundialismo.

Dentro de esos medios católicos aparecieron formas de radicalización, aun antes que la misma TL. Fue por ejemplo el caso de la *Ação Popular* (AP), producto de una escisión interna de la Juventud Universitaria Católica de Brasil en 1959, e incluso del *Movimento de Educação de Base* (MEB) de Paulo Freire, cuya cercanía con la TL fue después evidente. Sin embargo, la TL se distinguió bastante del protestantismo revolucionario, del desarrollismo católico e, incluso, de esas formas iniciales de radicalización situadas en su génesis, como de otras que le fueron contemporáneas (por ejemplo la participación directa de sacerdotes y cristianos en guerrillas, como el Ejército de Liberación Nacional en Colombia).

3. La radicalización revolucionaria y marxista en América latina

Los primeros textos católicos de la TL construyeron una oposición central entre desarrollo y liberación, a partir de los planteamientos de la teoría de la dependencia (Gutiérrez, 1971, Assmann, 1971). Esta última explicaba el subdesarrollo, no como una situación precapitalista de atraso en el desarrollo de los países latinoamericanos, sino como el producto de su dependencia con las economías centrales. Desde ese punto de vista, las políticas de modernización alimentaban paradójicamente el subdesarrollo y sus arcaísmos (Cardoso y Falleto, 1969). Los teólogos de la liberación tuvieron una clara preferencia por las tendencias radicales y neomarxistas de esa teoría (Gunder Frank, 1969). Estas planteaban el imperativo de una ruptura estructural de tipo revolucionario con las condiciones del capitalismo dependiente, el cual implicaba la dominación externa del imperialismo y la dominación interna de sus agentes sociales y políticos en los países de la región. La oposición entre subdesarrollo y desarrollo había sido sustituida por otra entre capitalismo dependiente y socialismo revolucionario.

La teoría de la dependencia fue la justificación "científica" de los primeros textos de la TL. Assmann evocaba una conciencia nueva la cual había descubierto que los pueblos de América Latina no eran insuficientemente desarrollados, sino mantenidos en el subdesarrollo (Assmann, 1971: 40). Ambas surgieron de un contexto ideológico y

político caracterizado por la atracción bipolar de la Guerra Fría, la conciencia creciente de la originalidad de las experiencias del "Tercer Mundo" y el desarrollo de una cultura generacional contestataria. El tipo de marxismo con el cual la TL tuvo afinidad se singularizó primero por una multiplicación de tendencias, las cuales eran producto del dinamismo intelectual y generacional de la época. Hubo, por ejemplo, claras cercanías entre algunos de los desarrollos de la TL y la teoría crítica alemana (Alves, Hinkelammert, Dussel). Pero su opción socialista y revolucionaria, condicionada por el contexto mundial de la Guerra Fría, tuvo sus propias implicaciones en América Latina. Estás últimas estaban ligadas a la crisis de los proyectos nacionales integradores de la región y a la radicalización marxista del nacionalismo latinoamericano, en particular en los medios intelectuales.

Ya antes de esa radicalización, los nacional-populismos de la región habían buscado una vía propia de desarrollo, una "tercera vía", alternativa a los modelos capitalista y socialista. Como lo planteó muy exactamente Alain Touraine, el nacional-populismo encarnó "la gran tentación latinoamericana" del "deseo de cambio dentro de la continuidad, sin las rupturas violentas que conocieron las industrializaciones capitalista y socialista" (Touraine, 1988: 12). Se caracterizó por ser "… esa reacción, de tipo nacional, a una modernización dirigida desde afuera", con el fin de "conservar o recrear una identidad colectiva a través de transformaciones económicos a la vez aceptadas y rechazadas" (Touraine, 1988: 165). Esa definición da la medida de sus ambivalencias ante los desafíos de la modernización. Si bien el nacional-populismo se oponía a la imposición de modelos externos, no dejaba de defender un proyecto propio de modernización. Este se oponía a la teoría de la lucha de clases y, más que "al desarrollo y a la superación de la luchas sociales estructurales", "apuntaba más bien a la integración de una colectividad nacional, a la identificación del pueblo y del poder" (Touraine, 1988: 167).

Desde ese punto de vista, dentro de su diversidad de proyectos y métodos, la radicalización revolucionaria y marxista de los sesenta introdujo importantes discontinuidades con el populismo. Se sostuvo la necesidad de una ruptura, incluso con los proyectos reformistas de

la región y las "terceras vías", acusadas de imponer paradójicamente un modelo económico al servicio del imperialismo capitalista. Es así como el discurso de la lucha de clases o, por lo menos, la valoración del conflicto social se impuso por encima de los objetivos de la integración nacional. El cambio estructural fue entonces entendido como condición necesaria de una posible integración. No obstante, existían también elementos de continuidad con la matriz nacional-populista. La opción del socialismo no era entendida como la negación, sino como la profundización de la construcción de una identidad colectiva de oposición a la influencia externa.

La radicalización tomó caminos diversos dentro de procesos nacionales distintos. Sin embargo, Touraine tuvo razón al ver en esa radicalización una cierta unidad, calificada por él de "mito nacional-revolucionario", según el cual "… la integración nacional debe formarse a través de la lucha antiimperialista, lucha que a su vez se identifica con la lucha de clases anticapitalista" (Touraine, 1988: 141). Pero, para él la integración de tipo marxista-leninista entre las dos luchas (anticapitalista e antiimperialista) se afirma en el plano ideológico, pero no se realiza en la realidad. Nacional-populismo y radicalización revolucionaria tenían en común la tendencia a la sobrepolitización y el papel central otorgado a los intelectuales. El tipo de marxismo constituido por las izquierdas latinoamericanas tenía la propensión de buscar, desde la "periferia" y las paradojas de su modernización, una modernidad alternativa adaptada a las realidades de la región.

La coincidencia entre las rupturas de la radicalización marxista de los sesenta con los proyectos de integración nacional y de la TL con el desarrollismo católico, resulta evidente. Existían claras convergencias entre las visiones y dinámicas de los segundos, los cuales compartían la noción de "tercera vía", y la voluntad de ruptura de las primeras hacia el socialismo. En 1971, Gustavo Gutiérrez definía la situación latinoamericana como un "proceso de fermentación revolucionaria", en el cual muchos grupos y personas habían levantado la bandera de la liberación latinoamericana, por tanto irreducible a la sola opción socialista, pero añadía que esta última era la mayoritaria y la más fecunda y de mayor implicación (Gutiérrez, 1971: 118). Existía la excepción

de la TL "populista" de Argentina, identificada con el peronismo, pero finalmente el peronismo tenía sus propias contradicciones y la izquierda peronista compartía rasgos con las otras izquierdas de la región. Para Gutiérrez, la polisemia del término "liberación", preferido al de "revolución", ligaba precisamente los objetivos de la revolución social, de la liberación nacional y de la humanización permanente de las sociedades, así como el sentido específicamente cristiano de dicha liberación, a la vez inseparable de los anteriores y autónomo (Gutiérrez, 1971: 296-307). En este sentido, las convergencias militantes e intelectuales en el plano sociopolítico fueron decisivas. Del lado del desarrollismo existían colaboraciones entre el tercermundismo católico, por ejemplo el movimiento *Economía y Humanismo*, la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y gobiernos federales y locales en torno a la construcción de un nuevo orden mundial. Del lado "revolucionario" la participación de los cristianos en movimientos políticos y sociales era directa, además de las convergencias en el campo intelectual invadido por la radicalización.

Sin embargo, si bien las divisiones del catolicismo latinoamericano fueron condicionadas por esas convergencias, sería reductor entenderlo de manera mecánica y explicarlas como un simple reflejo de los contextos. Existía también una cierta continuidad entre la TL y su genealogía católica. En ambas perspectivas —"desarrollista" y "liberadora"— se proyectaban los elementos propios de esa genealogía y de su lógica ambivalente de rechazo y aceptación de la modernidad sobre los desafíos de la modernización de las sociedades latinoamericanas, en primer lugar, y de un socialismo propiamente latinoamericano, en segundo lugar. América Latina era el terreno idealizado de batalla para la recomposición de los ideales comunitarios y religiosos de desarrollo y liberación, entendidos en ambos casos como "integrales". En fin, la TL fue el producto del cruce entre la radicalización latinoamericana, en un contexto marxista atípico de pensamiento, y la génesis de sus redes en las renovaciones del catolicismo europeo, sin reducirse a ninguna de las dos. Fue, a la vez, mucho más que simplemente la adaptación de sus elementos respectivos y menos que una "nueva totalidad" crítica que alcance sus síntesis. Es así como constituyó un sistema ideológico propio, condicionado por el entorno sociopolítico

e ideológico, pero con sus propias lógicas internas y efectos sociales en el contexto de las izquierdas latinoamericanas y del cristianismo contemporáneo.

4. El modelo paradigmático de la TL

Todo paradigma define dos niveles: el externo, de los presupuestos inherentes a sus desarrollos, y el interno, de los "ejemplares", es decir, de las nociones admitidas sin discusión, las cuales refieren generalmente a experiencias ejemplares. Los discursos generados en el marco de un paradigma son variables y pueden llegar a contradecirse. No obstante, interiorizan las mismas nociones fundamentales, desde las cuales se enuncian todos los discursos y conexiones lógicas posibles del paradigma.

En el caso de la TL hay que subrayar, precisamente, la variedad de los discursos y puntos de vista. Sus desarrollos teológicos e intelectuales no fueron homogéneos, razón por la cual provocaron debates internos. Las opciones políticas y las solidaridades sociales que subyacieron a las mismas tampoco fueron homogéneas; dependieron, particularmente, de los contextos nacionales y locales. Asimismo, dentro de la promoción del "cambio social" la opción "socialista" no fue única (basta pensar en el caso argentino) y tuvo muchos matices, por lo cual dicha opción pierde su claridad, de acuerdo con las evoluciones sociopolíticas de la región. En este sentido, los cambios contextuales a nivel mundial, regional y nacional marcaron etapas temporales con evoluciones contradictorias en el paradigma.

De igual manera, la TL participó de una corriente de pensamiento que desbordó las fronteras disciplinares de la teología y tuvo implicaciones en los campos de conocimiento de la filosofía y las ciencias sociales. Sus espacios sociales de producción fueron también variados. Independientemente de la realidad o no de sus articulaciones "prácticas", los principales teólogos de la liberación tenían formaciones doctorales, a menudo europeas, y se desempeñaban primero en medios intelectuales y académicos. No obstante, el contexto de la producción de sus discursos no fue estrictamente académico; el mismo se extendió a redes religiosas y militantes más amplias en

el terreno pastoral y social de la acción colectiva con rasgos confesionales. Esto explica el impacto social que tuvo el discurso teológico de la liberación, a diferencia de la reflexión teológica europea, más confinada a las facultades de teología. Por tanto, al lado de los textos canonizados de la TL, hay que tener en cuenta toda una literatura "gris" de extracción militante y, asimismo, los discursos orales de los actores. De esta manera se mostrará que nuevas corrientes teológicas, o no necesariamente teológicas, situadas en la trayectoria de la TL se sometieron a su modelo. Esas corrientes criticaron aspectos secundarios de la TL, por ejemplo la exclusividad de su interpretación socio-económica de la pobreza, pero realizaron esa crítica desde las nociones fundamentales del paradigma, interiorizadas por ellas.

Si ya es difícil concebir una unidad dentro de la TL, lo es aún más dentro de esa diversidad de espacios y niveles disciplinarios y sociales de discursos. Sin embargo, existe entre todas una unidad paradigmática fundamental que distingue el ámbito intelectual, ideológico y social de la TL de otros con los cuales se relacionó. Así, si bien sus solidaridades militantes —en las izquierdas latinoamericanas— y genealógicas —en el cristianismo contemporáneo— tuvieron una expresión directa en las nociones y problemas centrales del paradigma, estos tuvieron su propia singularidad.

La TL admitió tres presupuestos, de los cuales dependieron todos sus desarrollos. El paradigma postuló primero una cierta visión científica o ideológica de la realidad social. Esta última estaba sistemáticamente entendida en términos dialécticos, o más bien duales, como una división entre dominantes y dominados; por tal razón existe en ella, necesariamente, una aspiración histórica hacia un salto cualitativo que supere la dominación social y sus efectos deshumanizantes. El segundo presupuesto, de tipo filosófico o antropológico, no concebía una teología separada de la realidad humana y, a la inversa, percibía una dimensión teológica en toda realidad humana, incluso en contextos no-religiosos. Finalmente, el tercero, de tipo "epistemológico", y consecuencia directa del anterior, consideraba como indisociables, pero no confundibles, los puntos de vista de las ciencias sociales, de la filosofía y la teología.

En el nivel interno del paradigma, el primero y principal "ejemplar" refería a la "praxis de liberación" como punto de partida de la TL, entendida como una teología pensada desde la realidad, sus contradicciones y su posible superación. Es así como, según la muy clásica formula de Gustavo Gutiérrez, más que un cambio de contenido temático para la reflexión teológica, la TL proponía un cambio de método, "una nueva manera de hacer la teología" como "reflexión crítica sobre la praxis histórica" (Gutiérrez, 1971: 33). Por otra parte, la integración entre teoría y práctica, en el sentido de la acción colectiva, remite por supuesto a la noción marxista de "praxis", para nada exclusiva de la TL. Sin embargo, en el caso de la TL se trataba de pensar la "praxis" a la luz de la palabra de Dios. Esto no era un simple apéndice de la concepción marxista de la "praxis", sino una manera distinta de concebirla en los planos de la experiencia histórica y cotidiana, de la objetivación científica de la realidad y de la inmediatez de la intuición sensible. Se hablaba, en este sentido, del círculo hermenéutico de la TL, el cual tomaba su punto de partida en la realidad social, económica y política; y finalmente aplicaba las herramientas de las ciencias sociales, filosofía y teología para interpretarla y regresaba a la realidad en el plano de la acción.

Otro "ejemplar", correlato del precedente, consistió en no separar la realidad objetivada del sujeto desde la cual se pensaba. Existía un "lugar teológico" o "hermenéutico" concreto desde el cual se hacía la teología; el pueblo "teólogo", los "pobres" o, después, la culturas indígenas, los "afro", las mujeres "oprimidas" y hasta la tierra "explotada" como otros rastros de la pobreza. Esos sujetos tenían a la vez una dimensión sociológica y teológica, constitutivas de los que se entendía por "concreto". Es así como la objetivación de las estructuras sociales, económicas y políticas, por ejemplo inspiradas por la teoría de la dependencia, tenía implicaciones propias dentro del paradigma, donde la realidad se percibía en el modo del sufrimiento y del "grito", es decir, del escándalo de una realidad de muerte generalizada. Por lo mismo, como lo vio muy bien André Corten, la TL no fundamentaba su esperanza sólo en el movimiento objetivo de la historia, sino también en la opción de Dios por los excluidos y los oprimidos (Corten, 1995: 34); para ella esto era lo fundamental del mensaje cristiano.

El otro correlato de la ruptura metodológica era por supuesto la "integración epistemológica" entre las ciencias humanas y el discurso teológico. Desde ese punto de vista, no se trataba ya sólo de hacer dialogar la doctrina cristiana con las ciencias humanas. La teología era considerada como una "palabra segunda", la cual auscultaba la presencia de la fe cristiana en la "praxis de liberación". Su punto de partida de reflexión sobre la realidad latinoamericana eran las ciencias humanas, teniendo ellas "la primera palabra" (Assmann, 1971: 65).

El segundo "ejemplar" central del paradigma fue la noción de una *identidad periférica*, la cual singularizaba los desarrollos de la TL en oposición al imperialismo "occidental", en el plano histórico, y al "eurocentrismo", en el plano teológico e intelectual. La TL se concebía así como una teología en perspectiva latinoamericana, generada desde sus realidades y experiencias. Se puede percibir una relación directa entre ese "ejemplar" y la oposición centro / periferia construida por la teoría de la dependencia en el contexto ideológico de la radicalización revolucionaria y marxista de la región. Otra vez, en el eje teológico de pensamiento del paradigma, la "periferia" tomó un sentido original. Esta se expresó en particular en la valoración de la dimensión emancipadora de los valores comunitarios y religiosos del "pueblo".

Otro "ejemplar", indisociable del anterior, fue la convicción de haber reencontrado lo más fundamental del mensaje cristiano, es decir el "cristianismo auténtico", desde la actualidad histórica de América Latina. Gustavo Gutiérrez afirmaba así que la pregunta sobre el significado de la TL era una pregunta sobre el sentido mismo del cristianismo y de la misión eclesial (Gutiérrez, 1971: 11). Se reinterpretaban los temas tradicionales del cristianismo y los textos bíblicos desde la actualidad de la "opresión" y de la "liberación", así como esa actualidad se interpretaba a la luz del mensaje evangélico y de las grandes gestas bíblicas (el éxodo, el sufrimiento de Job, la crucifixión, la resurrección, etc.). Se definían dos tradiciones cristianas, una "occidental" y "romanizada" de opresión y otra "judeocristiana" y "original" de liberación, las cuales seguían expresándose incluso en el contexto aparentemente secularizado del Occidente actual. Más

que la oposición entre creyente y no-creyente, planteada en un plano estrictamente religioso, operaba entonces la división entre dos tipos de "sagrado": uno opresor e idolatra, otro liberador y salvador.

Gustavo Gutiérrez insistía en que el contexto latinoamericano era irreducible a la secularización europea. Por tanto, esa segunda oposición se justificaba por la singularidad de los desafíos encontrados: no los del ateismo y del escepticismo ante la religión, sino los del subdesarrollo y los de la negación de los derechos de las mayorías, y todo ello en un orden social en el cual la religión seguía siendo determinante (Gutiérrez, 1978: 31). Pero, incluso en el contexto secularizado de las sociedades europeas, se postulaba un sagrado que se ignoraba, causa de sus totalitarismos y de sus traducciones en la dominación externa. El verdadero "ateo" no era el que negaba la existencia de Dios, sino el idolatra que podía revindicarse "cristiano". El "ateo" declarado no lo era necesariamente, si se ubicaba del lado de los oprimidos. Su combate tomaba, en última instancia, un sentido teológico.

El último "ejemplar" del paradigma fue, en este sentido, la ambición de construir un "nuevo humanismo", el cual identificaba, sin confundirlas, la utopía política de la liberación social con la utopía cristiana del "Reino de Dios". Ese humanismo se oponía al "falso universalismo" del racionalismo occidental y pretendía reconstruir una universalidad verdadera desde lo particular, es decir, desde las experiencias periféricas. De ahí surgía la noción de una modernidad alternativa, en la cual el pensamiento teológico se identificaba con la razón moderna, en su dimensión emancipadora, y esta razón reconocía sus propios límites, conforme con lo cual dejaba un lugar a la experiencia de Dios o, por lo menos, a una dimensión superior de la existencia humana en el interior de las "prácticas de liberación".

5. Los "enigmas" del paradigma. La diferenciación con su genealogía y su entorno

Las diferentes corrientes y evoluciones sucesivas de la TL cupieron todas en ese modelo y se integraron a las propias evoluciones de su entorno sociopolítico y militante, pero definieron, una ética social singular (aún hoy vigente), más allá de la "TL" como tal.

Ya desde sus inicios y, en particular, con los primeros textos de Gutiérrez y Assmann, su corriente más prolífica tenía una clara conciencia de sus diferencias con la genealogía católica europea. Desplazaba algunos de sus problemas fundamentales, sin escapar a ellos, y se remitía a nuevas experiencias que podemos entender como fuentes de "enigmas". Gutiérrez, en el "planteamiento del problema" (1971: 76-98), retomaba el problema de la relación entre la Iglesia y el mundo. El teólogo peruano mostraba, en particular, los límites de la teología de los dos planos de Maritain. Para esta última, la unidad entre la dimensión sobrenatural y natural no eliminaba la autonomía de la acción humana, por lo cual obligaba a distinguir entre la historia de salvación y la historia humana, la Iglesia y el mundo. Gutiérrez consideraba que esa distinción se había agotado en las experiencias concretas de la Acción Católica, en particular en América Latina. Por su parte, Assmann reprochaba a la teología política europea "un cierto fanatismo de las certezas totales, teóricamente construidas", siempre preocupado por fijar a priori las condiciones de posibilidad del compromiso político de la fe (Assmann, 1971: 118). Es así como la TL reconocía las enseñanzas del Concilio Vaticano II, pero distinguía, sin embargo, entre la traducción de los retos latinoamericanos en su opción revolucionaria y el reformismo de la teología conciliar europea.

En contra de la división entre las tareas políticas de la Democracia Cristiana, apostólicas de la Acción Católica y evangelizadoras de los ministros católicos, se sostenía que la Iglesia católica debía asumir una verdadera opción política. Para los teólogos de la liberación, la aparente despolitización de la institución escondía de hecho su complicidad política con el statu quo de la dominación social. Asimismo, se rompía con la idea de un proyecto político de sociedad específicamente fundamentado en los valores cristianos, como en el contexto aparentemente desconfesionalizado de la Democracia Cristiana. La TL pretendía, al contrario, dar cuenta de la integración de los cristianos en los movimientos políticos y sociales de la región. No era por sí misma la expresión de un movimiento político sustentado en visiones religiosas. Era más bien el producto de la politización de sectores del cristianismo contemporáneo en América Latina, los cuales reflexionaban sobre el sentido de sus compromisos políticos desde la perspectiva de la fe cristiana y de los valores evangélicos.

La TL no separó las formas de la participación política de los cristianos, de los movimientos y proyectos políticos seculares. A diferencia de la teología política católica, se tenían que asumir todas las consecuencias prácticas, como en el plano de las ideas, de la integración cristiana a dichos movimientos y proyectos. No se aceptaba tampoco una visión propiamente cristiana de la revolución, la cual no necesitaba ser "bautizada". Se criticaba, en este sentido, a la teología protestante de la revolución. La consecuencia más a menudo comentada de la identidad proclamada entre fe y política, fue su valoración del conflicto social, en contradicción con el espíritu de concordia de la doctrina católica tradicional. El abandono del ideal exclusivo de un proyecto cristiano de sociedad (aun cuando se adaptaba a los valores políticos modernos, incluso radicalizándose en el plano de la lucha social) marcó una discontinuidad todavía más profunda con su genealogía. La preferencia, a menudo afirmada por la vía socialista, en ruptura con la noción de "tercera vía", era su señal distintiva.

Sin embargo, la TL no dejaba de confrontarse con dilemas propios de esa misma genealogía. Incluso, al hablar *desde* su integración a movimientos y opciones revolucionarias de América Latina, sus representantes se planteaban problemas típicos de ella. Reconocían la necesaria autonomía de la esfera de la acción política ante la fe, y conservaban el sentido de la singularidad del significado de la participación cristiana en la radicalización. Por la misma diversidad de las expresiones políticas y procesos nacionales en los cuales se integraban los cristianos, no existía unidad en las opciones políticas tomadas, pero sí en la conciencia de esa identidad. Es así como, aun abandonando el discurso de la tercera vía, la TL siguió proyectando elementos de la *diferencia* cristiana en el interior de los procesos de radicalización sociopolítica de la región. La afirmación de la originalidad de las experiencias latinoamericanas era la condición de la propia afirmación de la pertinencia del eje teológico de integración cristiana a esos procesos. La afinidad de la TL con la opción socialista, pero con un socialismo original, mantenía una lógica de oposición a los modelos de la modernidad europea, tanto liberal como marxista. Como lo recordó el teólogo brasileño de origen coreano Jung Mo Sung, parafraseando a Franz Hinkelammert, la crítica anti-idolatra en

contra de la sacralización de las instituciones que exigían el sacrificio de vidas humanas se aplicaba tanto al capitalismo como al socialismo (Mo Sung, 1994: 208, trad. española).

La racionalización del discurso teológico se acompañaba de una crítica del racionalismo "occidental" moderno. Aun cuando no se basaba ya en la defensa de la necesaria complementariedad entre la libertad humana y la fe en Dios, esa crítica implicaba una conciencia teológica de la trascendencia. La posibilidad de una religión liberadora se identificaba con la crítica marxista de la religión, con lo cual se contradecía, sin embargo, las "reducciones" de su materialismo. La fe, además de no ser necesariamente un obstáculo para la liberación, era incluso considerada como fuente de su inspiración y elemento central de la sujeción popular. Asimismo, si bien se reconocía la necesaria autonomía del mundo, se rechazaba el modelo liberal de la privatización e individualización de la práctica religiosa. La singularidad de la TL (ante otras formas de radicalización cristiana contemporáneas de ella) fue precisamente definida por la tensión entre el radicalismo de la identidad afirmada por ella entre fe y política, y la conservación de las herencias ideológicas e intereses sociales propios de su genealogía católica. La objetividad histórica asumida por su opción política la diferenciaba de las radicalizaciones anteriores —incluso "revolucionarias"— situadas en su trayectoria. Las herencias de su genealogía se manifestaban en su ideal, así politizado, de inserción pastoral en los medios populares para convertirlos en "sujetos" de su propia liberación.

Los problemas fundamentales de la reflexión teológica contemporánea sobre la relación e "Iglesia" / "mundo" y fe / política, estaban muy presentes en las preocupaciones de la TL; no obstante, esta última los llevó a un nuevo terreno de reflexión, el cual tenía que ver con la participación cristiana en la radicalización revolucionaria de América Latina. De otra parte, la unidad de la historia humana y de la historia de salvación, y la desideologización de la fe no eran "ejemplares" propios de la TL. La posibilidad del diálogo con el marxismo, desde Europa, buscaba ya la separación entre el "fondo antropológico" de los valores evangélicos y la ideología que los había

invadido. La TL integraba esos elementos y planteaba nuevos "enigmas" que sólo podían resolverse en el marco del paradigma: sobre el quehacer teológico en la "praxis de liberación", la construcción de los sujetos colectivos desde esa perspectiva, las implicaciones de la integración epistemológica, el significado para la fe cristiana de los compromisos asumidos desde la periferia y las condiciones, en este sentido, de la emergencia de un "nuevo humanismo". Así, las nociones de "praxis" y "periferia" reflejaban su integración en la radicalización latinoamericana. La propia interiorización de esquemas cristianos en el interior de esa radicalización facilitaba la integración. Esto hacía efectivamente la diferencia con las posiciones más rígidas de los marxistas y cristianos en Europa. Pero los discursos sobre la coincidencia entre la singularidad latinoamericana y la propia singularidad de la TL escondían una realidad más problemática.

Más allá del argumento de la sujeción popular, la representación importante de clases medias, urbanas e intelectualizadas, en el ideal revolucionario le planteaban a la TL, de todas formas, el desafío de la secularización. En este sentido, la relación de la TL con el marxismo y la acción política no estuvo exenta de profundas dificultades y contradicciones. Existe, por cierto, una correlación entre las dinámicas, visiones y evoluciones sociopolíticas, de las cuales participó la TL, y las evoluciones internas del paradigma. Sin embargo, sus desarrollos contradictorios no se redujeron a un simple efecto de esas dinámicas: siguieron lógicas propias y tuvieron un impacto peculiar en su entorno militante.

6. La "tradición" del paradigma. Corrientes, evoluciones y actualidad

A menudo se ha intentado definir las nociones principales de la TL y delimitar sus diferentes corrientes. Pero esos intentos suelen ser parciales, por reducirse a los intereses teóricos o ideológicos del observador, o retomar sin distancia crítica el discurso de los actores. Esto lleva a realizar distinciones secundarias que no tienen mucha relevancia para el análisis, si bien responden a inquietudes ideológicas y realidades sociales del fenómeno; por ejemplo, entre una teología más "académica" o más "pastoral", según grados de identificación

con el marxismo y según disciplinas y países, eso sin contar las nuevas teologías liberadoras de género, culturales, ecológica e incluso "gay". No se puede, en el espacio de este artículo, desarrollar de manera exhaustiva cada corriente y evolución del paradigma, según como se asumieron sus "ejemplares", aunque sí nos referiremos a ellas.

En los inicios de la TL, a finales de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, se puede distinguir entre: la corriente prolífica de la teología católica de la liberación, la cual integró la mayoría de las distinciones anteriores; la teología "populista" de la liberación, predominante en Argentina (Scannone, 1976); y los primeros pasos de la teología protestante de la liberación (Alves, 1968), la cual perdió rápidamente su singularidad. Alves desapareció, de hecho, del paisaje teológico latinoamericano ante teólogos protestantes de la liberación más "ortodoxos". Sus contrastes eran en parte explicables por contextos nacionales y tradiciones confesionales, pero la distinción que se hace entre ellas se fundamenta en claras diferencias en la manera como asumían y articulaban las nociones del paradigma.

En la tesis de Alves se partía también del despertar de una conciencia periférica identificada con nuevos sujetos sociales concretados en una "praxis histórica" no específicamente referida a América latina, ni fundamentada en consideraciones propias de las ciencias sociales, sino más bien filosóficas. El lenguaje teológico se tenía que integrar al nuevo lenguaje del humanismo político, definido como "mesianismo humanístico", para volver a encontrar el fondo de rebelión del movimiento bíblico. Sin embargo, la valoración de la acción humana se acompañaba de la conciencia de sus límites, sin la cual se podía sobreestimar su capacidad liberadora o caer en la desesperanza. La perspectiva del Reino de Dios del "humanismo mesiánico" en la tradición cristiana, así renovada, añadía al lenguaje del humanismo político la dimensión superior del futuro que le faltaba. La reflexión de Alves asumía pues las nociones centrales del paradigma, al plantear la posibilidad de una nueva síntesis humanista entre cristianismo y liberación. Esta última implicaba una perspectiva más amplia que la de la "revolución" como clave única de lectura de la fe cristiana. No obstante, Alves no rompía del todo

con la noción de una visión propiamente cristiana de la revolución social, extraña a la teología católica de la liberación.

Por su parte, como lo indica el adjetivo que la califica, la TL "populista" se identificó con la vía populista, en oposición a la vía socialista. Esto demuestra el impacto directo del entorno sociopolítico en los desarrollos contradictorios del paradigma. Para Juan Carlos Scannone, la exclusividad dada a la teoría de la dependencia, es decir, a la toma de conciencia de la dependencia estructural de la región, se había olvidado de la cultura popular como "lugar hermenéutico" de la "praxis de liberación". Es así como la vía revolucionara hacia el socialismo era más producto del discurso de vanguardias políticamente concientizadas que, realmente, del "pueblo", entendido como una "categoría histórico-estructural" (Scannone, 1976: 68-69). Según él, la sabiduría popular valoraba la unidad nacional, al contrario del discurso marxista de la lucha de clases. No obstante, su reflexión se ubicó en el mismo modelo paradigmático, a diferencia de otras que podían ser políticamente más cercanas a la TL. En el texto de Scannone el esquema general era exactamente el mismo que el que se encuentra en los textos "ortodoxos" de la TL. No faltaba nada. Dentro del modelo, la conservación de la idea de una tercera vía latinoamericana no admitía una recepción lineal. No se trataba sólo de transponer el discurso teológico de la liberación a una interpretación distinta del contexto sociopolítico latinoamericano.

Dentro de los "enigmas" propios del paradigma, irreducibles a un reflejo mecánico de los contextos, la distinción del punto de vista introducido se traducía también por una concepción diferente de la relación entre teología y ciencias humanas, y fe y política. Scannone exigía más discernimiento de la teología y de la fe ante las ciencias humanas y ante "… un sentido político unívocamente predeterminado por el tipo determinado de análisis científico de donde surgió" (Scannone, 1976: 34). Pero el problema planteado sólo tomó sentido en el paradigma, desde el cual se enunció. Fue sólo una variación de sus preocupaciones fundamentales en torno a la relación entre la objetividad del análisis científico de la realidad y la sujeción popular. La conciencia de la originalidad de las experiencias latinoamericanas

y el ideario revolucionario eran finalmente rasgos compartidos entre sus opciones "socialista" y populista".

A partir de mediados de los setenta, las evoluciones sociopolíticas de la región impactaron en las propias evoluciones de la corriente prolífica de la TL. La focalización revolucionaria se desplazó de Sudamérica hacia América Central, en particular en Nicaragua donde triunfó la revolución sandinista, con una importante participación católica, en 1979. Paralelamente, hubo un giro de la sobrepolitización inicial, con rasgos vanguardistas, hacia una mayor valoración de los movimientos sociales y de la acción "desde las bases", en particular en Brasil. Finalmente, ante los regímenes represivos (militares o no), el discurso revolucionario dio progresivamente paso a la lucha por la democracia y los derechos humanos. El paralelo entre las modificaciones de los discursos de esas izquierdas y de la TL es evidente. No obstante, en el caso de la TL, esas evoluciones tuvieron otra vez implicaciones específicas.

El propio Jung Mo Sung observó una inflexión en las posiciones de Gustavo Gutiérrez. Este último tuvo primero clara la identidad filosófica de la TL con el proyecto político del socialismo, así como entre la lectura científica de la realidad y la utopía de liberación (Mo Sung, 1994: 105, trad. española). Pero después el teólogo peruano desarrolló un argumento, común entre los teólogos de la liberación, el cual distinguía entre el compromiso fundamentalmente "cristiano" por la liberación, en el plano filosófico, y el uso del instrumento marxista para analizar las causas de la injusticia social. Esa posición fue la que se impuso en la tesis doctoral de Clodovis Boff, considerada como el esfuerzo más sistemático de fundamentación epistemológica de la TL (Boff, 1978). El argumento no traducía una renegación de las convergencias políticas y afinidades filosóficas con las izquierdas marxistas de la región. Esas convergencias se estaban, incluso, acentuando en algunos contextos nacionales, como por ejemplo en Nicaragua. Pero ya, además de la "opción socialista", la relación con el marxismo y la acción política fue perdiendo claridad. Fue precisamente entonces cuando los textos de la TL empezaron a apreciar más la construcción de resistencias sociales, ante los objetivos inmediatos

de la acción política (Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975, Boff, 1976). Asimismo, su reflexión operó un movimiento de repliegue sobre su dimensión religiosa y comunitaria, en particular a través de la importancia central acordada a las comunidades eclesiales de base (Boff, 1977, Gutiérrez, 1979). El pensamiento cristológico se impuso entonces, junto con la memoria de los mártires, en particular en el contexto centroamericano (Sobrino, 76, 82, 92).

Esa evolución se tradujo tanto en el plano de las ideas como en el de las dinámicas, como un "retorno de lo religioso" en la perspectiva racionalizada y secularizada de la TL. Tuvo sus contrapartes en el plano de las ideas, con la acentuación de la secularización de su pensamiento y de las dinámicas, con la generalización civil de su ética social en un contexto cada vez más amplio de solidaridades sociales y militantes. Esta tiene que referir, primero, a la "ética de liberación" de Enrique Dussel, en gestación ya desde principios de los setenta en el interior de la corriente argentina (Dussel, 72). La obra de Dussel tomó progresivamente un rumbo distinto después de su exilio en México (Dussel, 77, 79, 86). Otra contracorriente central fue la del eje de reflexión teología-economía, dominada por la figura de Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 1977, 1984) y desarrollada, en particular, en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica. Aparentemente ambas corrientes se definen por una ubicación disciplinaria —filosofía y economía— pero, en realidad, sus intereses definen más bien un eje de reflexión. Este último no se reducía a ninguna disciplina. La "ética de liberación" tomaba, por ejemplo, mucho de la historia. Franz Hinkelamnmert y sus seguidores integraban elementos de la filosofía y de la sociología a su reflexión. El segundo fue muy relevador de las contradicciones internas del paradigma entre sus visiones propiamente religiosas y sus generalizaciones secularizadoras.

Franz Hinkelammert, formado en el *Osteuropa-Institut* de Berlín, en plena Guerra Fría, escribió su tesis doctoral sobre el modelo de la economía planificada de la Unión Soviética. Muy influenciado por la teoría crítica alemana, dicho trabajo desarrolla una argumentación por lo menos heterodoxa en el contexto anticomunista del instituto.

Estaba centrado en el problema del contenido ideológico de la teoría económica, y establecía una analogía entre lo irracional de la racionalidad del "calculo medio-fin" (en términos weberianos), implicada por la ideología del mercado perfecto, y la ideología de la planificación perfecta (Entrevista con Hinkelammert en Gutiérrez y Duque (eds.): 22). Llegó a Chile en 1963, donde entró en relación con los medios de la TL. Después del golpe militar de Estado de Chile de 1973 y de su corto "exilio" en Berlín (1973-1976) el pensador alemán descubrió, según sus propios términos, que el anticomunismo virulento de la junta militar escondía una vieja tradición cristiana represiva (Entrevista con Hinkelammert en Gutiérrez y Duque (eds.): 28). Desde entonces, para él, el problema central no era ya la relación entre economía e ideología, sino entre economía y teología.

En *Crítica de la razón utópica*, escrita en 1984 en San José, el autor realizaba, desde esa perspectiva, una crítica de la utopía conservadora de la legitimación absoluta del orden social existente y neoliberal de la competencia perfecta, pero también del modelo soviético de la planificación perfecta y de la utopía anarquista de la supresión de todas las instituciones. Para él, las tres primeras se sustentaban en su aproximación infinita hacia una perfección imposible y, por tanto, utópica, la cual legitimaba un orden institucional (el mercado en la sociedad capitalista y la propiedad estatal en la sociedad socialista de "transición"), en contra de la posibilidad de criticarlo y de transformarlo. Su negación de la utopía posible de la transformación de la realidad se convertía en utopía paradójica, destructora de la vida humana y de las condiciones de su reproducción. Desde su punto de vista, Marx había sido el primero en entender la necesidad de la utopía de un mejor mundo posible como crítica de la idealización de la sociedad existente y condición de factibilidad de la reproducción de la vida humana. No obstante, los contradictores del marxismo, como por ejemplo Max Weber, tenían razón en denunciar la propia utopía de su visión de un mundo sin relaciones mercantiles. Ellos, a su vez, caían en la utopía de la idealización del capitalismo como única sociedad posible y negación de la posibilidad del socialismo. Es así como Hinkelammert invertía la famosa formula de Karl Popper: quien

no buscaba el cielo en la tierra, satanizando la utopía de otro mundo posible, realizaba el infierno de su propia utopía en la tierra.

Tanto en el socialismo soviético como en el neoliberalismo, la absolutización de normas institucionales (del mercado y de la planificación estatal) se había confundido con la libertad, olvidando delimitarse en función de la reproducción de la vida humana real, como base necesaria de toda libertad y condición de posibilidad del futuro de la humanidad. El "sujeto" de la "praxis de liberación", como víctima de las instituciones idealizadas, no se concebía sólo en la perspectiva marxista de una conciencia colectiva en acción, sino también trascendental del "grito", del "sujeto viviente" que se rebela en contra de la negación de su derecho a vivir. Es así como el libro se terminaba con reflexiones bíblicas sobre el reconocimiento de todos por todos como sujetos y la promesa de la consolación de todo sufrimiento al nivel de la vida corporal y material, y no en el mundo puro de las ideas. Se sostenía una ética de la necesidad, la cual partía de las contradicciones de la realidad social (en términos marxistas) y de la experiencia absoluta de la "negación de la negación" (en términos bíblicos), como base de toda libertad real. La nueva "totalidad", planteada desde las víctimas, pretendía reconciliar los principios del humanismo y los imperativos de la lucha social, en contra de los "juicios de valores" y de los efectos deshumanizadores de la fe moderna en el progreso infinito.

Otra vez el texto interiorizaba, a su manera, todos los "ejemplares" del paradigma. La integración epistemológica entre teología y economía definía la "praxis" y el "sujeto" de la "liberación", en la perspectiva de un "nuevo humanismo" referido a los fundamentos de la tradición bíblica y a las experiencias de la periferia. Ese humanismo se identificaba con lo "concreto", objetivo e histórico, de la crítica marxista e, inmediato y absoluto, de la concepción cristiana de la trascendencia. No obstante, había un esfuerzo mayor de integración teórica. Es desde ese punto de vista, en realidad propio del paradigma, que Jung Mo Sung denunció la "ausencia de la economía" en la TL (subrayada por el título de la traducción española de 1994 del libro ya antes citado, *Economía. Tema ausente de la teología de la liberación*) y

planteó la posibilidad de un "nuevo paradigma" capaz de integrar las intuiciones fundamentales de la TL.

En su fundación la TL refirió a la teoría de la dependencia, pero no profundizó por sí misma en la reflexión económica, ni la integró de manera dinámica en su propia reflexión. Se refería a las ciencias sociales, pero no se hacía un uso dinámico y propio de ellas. Es así como, para el teólogo y economista brasileño, el declive progresivo de la teoría de la dependencia dejó un vacío "científico" en la TL, el cual condujo a las generalidades y al "romanticismo anticapitalista" de su concepción abolicionista del mercado. Hinkelammert pareció avanzar más en el camino de esa integración, lo cual se reflejó en un cierto distanciamiento de la dimensión propiamente religiosa de la TL. No se trataba ya de "auscultar" la presencia de la fe cristiana en la "praxis de liberación", sino de asimilar los problemas de la economía política en la reflexión teológica y de realizar una crítica de la teología implícita de la teoría económica. Se retomaban así elementos de la crítica cristiana del progreso moderno, pero renunciando a defender la necesidad de la fe en un ser superior en contra de la absolutización de la libertad humana.

Con Hinkelammert, así como con Dussel (este último producto de una corriente originalmente distanciada del marxismo), la relación entre cristianismo y marxismo no se resolvía ya en la distinción entre la opción ética del primero y la mediación científica del segundo. Desde su punto de vista, Marx era en cierto modo teólogo y la teología llevaba a él;[6] era leído con claves bíblicas, transpuestas a la actualidad, y la Biblia con claves marxistas, sin real ni profunda exégesis científica. No obstante, la integración afirmada se planteaba desde el punto de vista parcial de los problemas y postulados fundamentales del paradigma. Se trataba, en realidad, de una doble reducción ideológica de la teología y de las ciencias sociales. La voluntad de superar la especulación de la "totalidad" en la primera, y el positivismo de la diferenciación disciplinaria en las segundas, en una perspectiva ética, tenía pertinencia. Pero, lejos de integrarse, teología y ciencias sociales perdían

[6] Ver el libro Dussel (1993) sobre las metáforas teológicas de Marx.

su consistencia respectiva. El argumento militante del diálogo propuesto entre ambas caía finalmente en el mismo reduccionismo reprochado por la TL a las intenciones doctrinales que antes habían motivado intentos semejantes en su genealogía católica.

Lo mismo se puede decir de las teologías emergentes,[7] falsamente asociadas a rupturas paradigmáticas con la TL, y más bien productos del mismo paradigma. Se suele señalar 1989 como año-símbolo del fin de la TL y de la utopía política que la había alimentado. En los noventa hubo, efectivamente, cambios importantes en las dinámicas y discursos situados en su trayectoria. El ideal revolucionario y su sujeto histórico (los "pobres", el "pueblo") fueron suplantados por la ambición de organizar la sociedad y una pluralidad de nuevos sujetos. Esa atomización pudo, al menos en apariencia, constituir una ruptura con la opción socialista de los sesenta y setenta, así como con el integralismo del cual siguió participando la TL, a pesar de las discontinuidades con su genealogía católica. Es así como nuevas teologías empezaron a cuestionar su reducción de las cuestiones culturales, ecológicas y de género, entre otras. Se puede efectivamente comprobar que, hasta finales de los ochenta, existía una desconfianza de la TL por ese tipo de problemáticas, consideradas "románticas" e inapropiadas ante la urgencia del cambio social.

No obstante, hay que ser más cuidadosos. Como se vio más arriba, mucho antes de 1989 el ideal revolucionario de los principios decayó, así como se oscureció la claridad inicial de la opción socialista. Se enfatizó desde entonces en la necesidad de organizar la sociedad y de crear espacios de resistencia, situados en la trayectoria del compromiso político con el cambio social. A pesar de los nuevos acentos de las teologías emergentes, no hay cambio sustancial en este sentido. Dentro del pluralismo de los "nuevos sujetos", no se pierde la unidad y el significado político de esa ética radical de transformación social, cuyo enemigo declarado es el "neoliberalismo". La lucha contra este último implica múltiples dimensiones, las cuales siguen articuladas por

[7] En relación con esas teologías y su cercanía con la teología de la liberación basta referir a un libro colectivo de 1992, en el cual se evidencia, además que forman parte de los mismos medios, la proximidad de las orientaciones y nociones ideológicas: Beozzo *et al.*

la "cuestión social". En los sesenta el marxismo, puesto en la perspectiva de la radicalización anticapitalista y antiimperialista de América Latina, fue una condición necesaria para el surgimiento de la TL, al cual, sin embargo, sus desarrollos contradictorios e intereses propios no se reducían. Incluso la teología "populista", de corte antimarxista, retomaba esquemas de la corriente prolífica de la TL inspirados por el marxismo. En los noventa el eclipse progresivo de la referencia marxista no eliminó sus herencias. De la TL a la teología indígena los actores colectivos evocados cambian. Pero, más allá de los discursos y de la propia TL, las dinámicas y los actores reales, es decir, los tipos de militancia y perfil religioso e intelectual, no cambian. El proyecto de "Iglesia autóctona" de la diócesis de San Cristóbal de las Casas tomó por ejemplo sus raíces en el contexto de los setenta, mucho antes de su mayor visibilidad en los noventa, con actores (empezando por Samuel Ruiz) que eran parte de las redes de la TL.

En el nivel de los "ejemplares" no hubo cambios sustanciales: el "lugar teológico" cambia, no el método, ni sus implicaciones particulares desde la "periferia" y en la perspectiva universal de los valores cristianos auténticos y de la emergencia de un nuevo humanismo. Sus rasgos "integralistas", por ejemplo proyectados en la idealización de la vida "integral" y "comunitaria" de los indígenas (como antes en las comunidades eclesiales de base), todavía son comprobables. Irreducibles a las perspectivas normativas de la modernidad y de la posmodernidad, las nuevas teologías plantean una modernidad crítica del racionalismo "europeo-occidental" y emancipadora. Las dinámicas y discursos situados en la trayectoria de la TL siguieron las evoluciones de las ciencias y movimientos sociales, con los cuales están implicados; pero su contexto sigue siendo el de la afirmación de una modernidad alternativa, en la cual la TL tuvo un impacto propio, el cual se refleja, por ejemplo, en las continuidades y discontinuidades del zapatismo con las izquierdas y guerrillas de los setenta, en medio de temporalidades mundiales, regionales, nacionales y locales. Después de la TL no surgió una generación de teólogos tan renombrados. De hecho, sus "clásicos" fueron incluso, a menudo, los autores de la renovación (Boff, 92, 95, Dussel, 98, Hinkelammert, 98). Sin embargo, más allá de la TL, y en ese contexto, hay que destacar

dinámicas civiles y planteamientos éticos, no necesariamente teológicos, propios de su eje teológico de pensamiento, por ejemplo dentro de las redes altermundialistas.

Consideraciones finales

El análisis sistemático y distanciado del paradigma de la TL permite tener una mejor visión de sus implicaciones sociales e ideológicas hasta hoy, distinta de las interpretaciones que la redujeron a sus intereses teóricos o registraron, sin examen, el discurso de los actores. Ha quedado claro que hablar de teología "marxista" de la liberación es muy problemático. Lo es por la singularidad y el desarrollo contradictorio de sus preocupaciones en el contexto del catolicismo contemporáneo, así como por la propia singularidad del marxismo latinoamericano. Tampoco se puede admitir que la TL simplemente integró la mediación "científica" del marxismo para entender las causas de la injusticia social, desde la conciencia histórica de la dependencia y, propiamente evangélica, del escándalo ético de la pobreza. Tanto la inmediatez de la relación ética planteada con el contexto social como la profundidad científica de su análisis tuvieron, en realidad, un trasfondo ideológico. Este último es inseparable de la influencia filosófico-política del marxismo y de las herencias de la genealogía católica de la TL, constitutivas de su noción de lo "concreto". Afirmar sencillamente que la TL trató de conciliar los elementos de dos tradiciones, cristiana y marxista, es también muy insuficiente, pues se pudo comprobar que constituyó un sistema, una "tradición", con sus propias lógicas ideológicas y efectos sociales.

Más importante aún, se rechazó la tesis más ambiciosa, según la cual la TL habría conseguido o avanzado hacia una integración histórica y teórica decisiva entre cristianismo y marxismo desde la originalidad de las experiencias latinoamericanas. En su libro *La guerre des Dieux*, Michael Löwy tendió hacia esta interpretación, al buscar puentes teóricos entre marxismo y cristianismo, así como comprobaciones históricas de los avances de su integración en América latina. Primero analizó las evoluciones de la crítica marxista de la religión para mostrar que no era incompatible con la posibilidad de una religión liberadora (Löwy, 1998: 13-31). Después observó la expresión de una cierta modernidad

en las expresiones de izquierda de la crítica católica del capitalismo en Europa, no sólo tradicional, refiriendo, en este sentido, al capítulo faltante de la sociología weberiana de las religiones (Löwy, 1998: 33-49). Después de ese doble distanciamiento con la ortodoxia marxista y el paradigma liberal, Löwy encontró convergencias posibles entre el cristianismo y el marxismo: su universalismo, su preocupación ética por los pobres y las víctimas sociales, su valoración antiindividualista de la vida colectiva, su crítica del capitalismo y su proyección hacia un reino de justicia, paz y fraternidad (Löwy, 1998: 99-117). Finalmente, distinguió el "cristianismo de la liberación" en América Latina (cuya expresión teológica era la TL) del anticapitalismo tradicional del catolicismo europeo, incluso de izquierda. El sociólogo afirmó que el cristianismo de liberación "… era esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa, expresando las condiciones propias de América Latina: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada, religiosidad popular" (Löwy, 1998: 49). En este sentido, él veía en particular un interés teórico en la integración entre la crítica marxista del fetichismo de la mercancía y la crítica cristiana de la idolatría del mercado. Es así como, desde su punto de vista, la TL había superado la clásica oposición entre tradición y modernidad, identificándose, en el plano de los valores, con la dimensión emancipadora de la segunda y siendo crítica de sus contradicciones en el plano instrumental.

Los planteamientos de Löwy, en parte pertinentes, seleccionan los elementos favorables para su demostración e intereses teóricos y dejan de lado las contradicciones y problemas que contienen. Se subrayan convergencias, sin resaltar de manera problemática diferencias entre los antiiindividualismos, anticapitalismos, ética social, utopías y universalismos cristianos y marxistas. La "modernidad" de la crítica católica del capitalismo (incluso de "izquierda") es de por sí un elemento controversial en el plano del análisis sociológico. Finalmente, la integración teórica y superación histórica planteadas por él, en el contexto de América Latina, ocultan las ambivalencias y contradicciones evidenciadas en el punto anterior de este trabajo. La crítica cristiana de la idolatría del mercado responde a intereses ideológicos y sociales parciales, propios de las visiones religiosas y teológicas del

catolicismo contemporáneo ante los desafíos y limitantes de la racionalidad moderna, incluido el marxismo. Desde el punto de vista de la teoría marxista, algunos de sus desarrollos tienden probablemente a ser percibidos como sospechosos.

De la misma manera, hay que conservar una distancia crítica respecto de los discursos que registran simplemente los argumentos habituales de los actores. Es así como no hay que confundir el discurso de los actores sobre lo que dicen que son, con la realidad de sus dinámicas sociales. La "praxis de liberación" es uno de los "ejemplares" centrales del paradigma, el cual refiere a la orientación militante de su reflexión intelectual, y a sus inversiones en el terreno de la acción colectiva. Sin embargo, la realidad de la integración afirmada entre teoría y práctica, y teología y ciencias sociales, es muy cuestionable, así como su identidad "popular", que es en parte la coartada del capital intelectual y moral de los actores. Las críticas a la TL suelen pedir la ampliación del horizonte crítico de su "praxis", no la ponen nunca en duda como un elemento ideológico (más abstracto que concreto, ficticio que real) de su discurso, el cual hay que desconstruir.

El hecho de que la TL constituya una ruptura religiosa en el campo del catolicismo contemporáneo, más allá del modelo de la secularización europea, no es menos cuestionable. Sus dinámicas implicaron más bien relaciones doblemente ambivalentes con su genealogía católica y con el contexto de la modernidad. Las mismas ambivalencias pueden ser objetivadas en las contribuciones de la TL a la emergencia de un pensamiento propiamente latinoamericano, de ruptura con el eurocentrismo y la "dominación occidental". Tanto en el plano de las dinámicas como en el de las ideas, se observa más bien una cercanía paradójica de la TL con el "enemigo" declarado; esto por la formación de sus agentes en Europa y la fuerte presencia de actores exógenos en sus dinámicas, como por su interiorización de problemas comunes y la circulación transcontinental de sus redes, las cuales no definen fronteras impermeables y oscilan entre el "centro" y la "periferia", ni simplemente occidental ni no occidental. Esto no invalida la pertinencia de un pensamiento latinoamericano, irreducible a los modelos externos de modernidad y progreso, pero impide concebirlo en los términos simétricos de una

simple dualidad. Finalmente, el intento interesante de reconciliar los grandes temas existenciales del cristianismo con las preocupaciones del entorno social ha propiciado la reducción de ambos.

Desde un punto de vista religioso, una de las principales enseñanzas declaradas de la TL fue profundizar en la importancia y las consecuencias de la solidaridad fundamental del cristianismo con las víctimas sociales. Desde un punto de vista externo, otra de sus enseñanzas consistió en desafiar los modelos de la modernidad liberal y marxista en torno a la cuestión religiosa. La discordancia de la TL con el modelo laico de la separación entre fe y política no implicó una regresión de tipo "integrista" o conservadora. Al contrario, los agentes de la TL fueron agentes de transformación en sus confesiones respectivas y en sus sociedades. Sin embargo, la objetivación del paradigma muestra la distancia existente entre los discursos de los actores y su realidad social, doblemente ambigua desde el punto de vista de la tradición cuestionada y de la modernidad criticada. En última instancia, la posibilidad de un pensamiento latinoamericano, concretamente implicado con la realidad del entorno social, no puede ahorrarse la observación autocrítica de las ambivalencias y paradojas de su propia realidad social.

Bibliografía

Alves, R. (1968). *Towards a theology of liberation*. Princeton, University of Princeton (versión en español: *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970).

Assmann, H. (1971). *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*. Montevideo, Tierra Nueva.

Beozzo, J.O. *et al* (1992). *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*. Buenos Aires: Paulinas.

Boff, C. (1978). *Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes.

Boff, L. (1976). *Teologia da libertação e do cativeiro*. Lisboa: Multinova.

Boff, L. (1977). *Eclesiogênese. As comunidades reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes.

Boff, L. (1992). *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Atica.

Boff, L. (1995). *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Atica.

Calvez, J.Y. (1956). *La pensée de Karl Marx*. Paris: Le Seuil.

Cardoso, H., Falleto., E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1969.

Comblin, J. (1970). *Théologie de la révolution. Théorie*. Paris : Presses Universitaires.

Compagnon, O. (2003). *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion.

Corten, A. (1995). *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala.

Encuentro Latinoamericano de Teología (1975). *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*. México: [s.e.].

Dussel, E. (1972). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana*. México: Edicol, vols. 1, 2 y 3.

Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomas, volúmenes. 4 y 5.

Dussel, E. (1986). *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas.

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo Divino.

Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (1984). *Critica a la razón utópica*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto: del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José: DEI.

Houtart, F. (1964). *Débat Chrétiens-marxistes*. Bruselas: Cercle d'Education Populaire.

Garaudy, R. (1971). *Del anatema al diálogo. Con las ponencias de K. Rahner y J.B. Metz*. Barcelona: Ariel versión original en francés: 1965).

Girardi, G. (1977). *Marxismo y cristianismo. Seguido del dossier: expulsión de Girardi de la congregación salesiana*. Madrid: Taurus (versión original en italiano: 1966).

Gollwitzer, H. (1971). *Crítica marxista de la religión y fe cristiana*. Barcelona: Fontanella (versión original en alemán: 1962).

Gunder Frank, A. (1969). *Latin America: underdevelopment or revolution*. Nueva York y Londres: Monthly Review.

Gutiérrez, G., Duque, J. (eds.) (2001). *Itinerarios de la razón utópica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José: DEI.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.

Gutiérrez, G. (1978). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP (versión ampliada: 1979).

Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Chicago Press.

Ladrière, J. (1965). *Foi, science et propriété privée et quelques autres problèmes vus par un chrétien et par un marxiste*. Bruselas: Cercle d'Education Populaire.

Löwy, M. (1998). *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*. Paris: Editions du Félin.

Maritain, J. (1936). *Humanisme intégral*. Paris : Editions du Cerf.

Moltmann, J. (1966). *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Munich: Kaiser.

Moltmann, J. (1972). *Der Gekreuzigte Gott: das kreuze Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Munich: Kaiser.

Mo Sung, J. (1994). *Economía. Tema ausente de la teología de la liberación*. San José: DEI (versión original en portugués: 1989).

Pelletier, D. (1996). *Economie et Humanisme: de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-monde (1941-1966)*. Paris: Editions du Cerf.

Pin, E. (1962). *Les classes sociales*. Paris: Spes.

Poulat, E. (1977). *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman.

Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Shaull, R. (1966). Revolutionary change in theological perspective. In J. Coleman Benett (ed.), *Christian Social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry*. Nueva York: Association Press, pp. 23-43.

Sobrino, J. (1976). *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. San Salvador: CRT.

Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA.

Sobrino, J. (1992). *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae.

Tahar Chaouch, M. (2007). Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*. 25 (73), s.p.

Touraine, A. (1988). *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*. Paris: Odile Jacob.

Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.

Xhaufflaire, M. (1972). *La théologie politique*. Paris: Editions du Cerf.